Entretien avec Paul Veyne

François Flahault, Nathalie Heinich & Jean-Marie Schaeffer

François Flahault

— Une première série de questions va concerner le livre *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* [1], puis nous poursuivrons avec *Comment on écrit l'histoire* [2]. J'aimerais tout d'abord revenir sur la distinction entre réalité et fiction, et sur le fait que cette distinction n'existe que dans certains secteurs…

Paul Veyne

— Effectivement, la plupart des gens glissent d'un mode de vérité – ou d'un mode de fiction – à l'autre, sans s'apercevoir qu'ils passent de l'un à l'autre. Il suffit d'entendre n'importe quelle conversation au café du Commerce, où il s'agit autant de politique que de fiction politique, pour s'en rendre compte… Et pourtant, la différence existe, même pour ceux qui tiennent ce type de conversation. Ils tireront des conséquences pratiques de la partie empirique, mais ils ne tireront rien des « nobles idées ». Et ils ne sentiront pas toujours le glissement.

François Flahault

— C'est dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, en 1983 donc, que vous avez introduit les notions de « régime de croyance » et de « programme de vérité »…

Paul Veyne

— Justement, ce ne sont pas des programmes ! Ce sont des programmes implicitement, mais pas du tout dans l'esprit des gens, pas dans leur conscience !

François Flahault

— Pour illustrer ce passage flou entre les programmes de vérité, vous citez, page 58, un texte de Diodore, où il dit la chose suivante : « En matière d'histoire légendaire, il ne faut pas réclamer âprement la vérité, car tout se passe comme au théâtre. Là, nous ne croyons pas à l'existence de centaures mi-humains, mi-animaux, ni à celle d'un Géryon à trois corps, mais nous n'en agréons pas moins les fables de ce genre et, en y applaudissant, nous rendons hommage aux dieux. Car Héraclès a passé sa vie à rendre la Terre habitable, il serait choquant que les hommes perdent le souvenir de leur commun évergète et lui chicanent sa part de louanges ».

1. Paris, Le Seuil, 1983 (« Des travaux »).
2. Paris, Le Seuil, 1971 (« L'univers historique »).

Cet entretien a été réalisé à Paris le mardi 31 mai 2005 ; transcrit par Régis Meyran que nous tenons à remercier, il a été revu par chacun des participants. *Ndlr*.

Paul Veyne

— Eh oui ! Héraclès a vraiment existé : on en est sûr. Mais il a aussi existé dans un monde de fiction. Donc le monde d'Héraclès est faux, mais l'existence d'Héraclès est vraie : c'est très compliqué ! Nul ne doute de l'existence d'Hercule, parce qu'on sait que les grands hommes ont toujours été entourés d'une auréole légendaire. Par exemple, Charlemagne est présenté de manière légendaire comme un empereur à la barbe fleurie, mais on sait qu'il a réellement existé. Cela dit, Diodore écrit ce texte pour des lettrés, c'est-à-dire pour des lecteurs qui savent que la chronologie de la Guerre de Troie est une fiction.

François Flahault

— Le personnage d'Héraclès avait une fonction très sérieuse : rendre la Terre habitable. Il me semble qu'on peut voir là trois niveaux de vérité : rendre la Terre habitable, c'est une tâche réelle ; le personnage d'Héraclès, à qui incombe cette tâche, a existé, mais pas tout à fait de la même façon que la tâche de rendre la Terre habitable peut exister, de façon déjà plus littéraire… Le troisième niveau, c'est celui des personnages qu'il a affrontés, et qui sont totalement légendaires. On a donc là un compactage de plusieurs types de vérité différents…

Paul Veyne

— La Terre était peuplée de monstres, mais ces monstres ont disparu puisque la civilisation existe et qu'on ne trouve plus de monstre en Grèce. Un personnage historique, Héraclès, a dépouillé la Grèce de ses monstres. Qu'est-ce que ça veut dire ? En a-t-il tué un ou plusieurs ? Ou bien a-t-il « déléonisé » la Grèce de ses 50 000 lions ? L'acte exemplaire, dans la réalité, de tuer des lions, revient à tuer tous les monstres de Grèce…

Nathalie Heinich

— Quand vous écrivez cela en 1982, cette notion de pluralité des régimes était assez inédite, alors que dans les années 1990 elle deviendra un grand courant en sociologie. Je me souviens vous avoir écrit à l'époque pour vous remercier, parce que votre livre m'avait aidée à sortir de la sociologie de la domination à la Pierre Bourdieu… Avez-vous le sentiment aujourd'hui, plus de vingt ans après, que cela a marqué le point de départ d'un courant important ?

Paul Veyne

— Je suis incapable de vous le dire ! J'ai écrit ça en toute naïveté, parce que ça m'a traversé l'esprit et, pour tout dire, avec une telle habitude de la solitude, pour des raisons caractérielles, que je ne songeais pas une seconde au succès d'une telle idée… Cela dit, il y avait eu tout de même un symptôme : j'avais commencé à raconter ça une fois, avec la fièvre de l'homme qui découvre quelque chose, à un séminaire de Raymond Aron, qui avait répondu d'un air flatteur que cette idée des « modalités de vérité » (ce fut son mot) était intéressante…

François Flahault

— Vous situez cette idée sur le terrain des Grecs, mais en réalité…

Paul Veyne

— Inutile de vous dire que ça vise aussi le Parti communiste ! Cela remonte à l'époque où j'arrivai à l'École normale, avec toute la honte de venir d'une famille aux opinions d'extrême-droite. Mon premier soin est donc de me jeter dans le clan des honnêtes gens, des plus extrêmement honnêtes, à savoir le Parti communiste ! Donc je prends ma carte, avec l'assurance que la discipline du Parti m'empêchera de tomber dans le fascisme. Mais en même temps, j'avais lu *Les Temps Modernes* et d'autres mauvaises lectures, ce qui m'a amené à avouer un jour à Gérard Genette que j'avais un gros problème, celui des camps soviétiques…

Nathalie Heinich

— C'était en quelle année ?

Paul Veyne

— En 1952-1953… C'étaient là des problèmes en suspens, comme peuvent en avoir aujourd'hui tant de catholiques. On vivait à cette époque dans un double jeu perpétuel, qui se traduisait par une hésitation : en quatre ans de vie de cellule, mon ami Jean-Claude Passeron, pourtant très croyant en matière de progressisme social – ou tout au moins ayant cette passion – et moi n'avons jamais pu ouvrir la bouche sur ce sujet ! C'était une langue que nous comprenions mais que nous n'arrivions pas à parler. Ce livre pourrait donc être vu comme une autocritique !

Nathalie Heinich

— C'est un peu ce que raconte Tzvetan Todorov dans *L'Homme dépaysé*[3], à propos de son expérience du régime soviétique en Bulgarie…

Paul Veyne

— Oui, on pourrait faire une liste très longue de ceux qui ont éprouvé ce sentiment ! Un jour, quelqu'un fera une thèse sur le double jeu de la Guerre froide… Il y avait l'envie que ce soit vrai, et en même temps, il y avait ce qu'on savait… Je n'ai jamais pris Staline pour un ange.

François Flahault

— L'idée m'est venue en vous lisant qu'il pourrait y avoir un ensemble de représentations qui se soutiennent les unes les autres en étant composées, comme un cocktail, de certaines qu'on doit tenir pour vraies, et d'autres qui sont fictives mais qui, étant imagées, renforcent celles qu'on pense être vraies. Prenez par exemple le cas de la théorie de la souveraineté populaire qui s'est construite en Europe sur la base du récit mythologique de l'état de nature et du contrat social. La souveraineté populaire est une affaire sérieuse, mais pour la soutenir, il faut bien imager… Donc on raconte une histoire, et cette histoire a des aspects fictifs. On a ainsi une constellation composite dans laquelle la fiction, de manière un peu paradoxale, vient au secours de la vérité. Un peu comme dans l'exemple de Diodore, où les Centaures et Géryon viennent soutenir la nécessité de rendre la Terre habitable.

Paul Veyne

— Bien sûr, Géryon vient soutenir la vérité, mais ce cas est exemplifié de façon mythique. De la même manière, il est vrai que l'histoire va où l'on souhaite qu'elle aille, c'est-à-dire vers le socialisme et l'égalité, et la légende de Staline et de l'URSS vient soutenir cette vérité. Mais en même temps, les détails vous rassurent… Je me souviens avoir lu une fois un article qui parlait de l'existence de prostituées en URSS : je me suis dit que l'URSS était donc un pays réel, pas un pays de fiction ! Ces détails m'ont rassuré, puisque je réalisais grâce à eux que l'URSS n'était pas l'Olympe. D'un seul coup, ça existait dans la quotidienneté, donc cela devenait plausible, puisque médiocre : cela faisait « effet de réalité ».

Nathalie Heinich

— On pourrait finalement se demander : « Les communistes ont-ils cru à l'URSS ? »…

Paul Veyne

— Oui, mais attention ! Celui qui a une forte conviction ne se pose pas la question, il évite d'y penser. Genette et moi, nous étions très mal vus : les solides communistes, en général physiciens – et qui le sont souvent restés – nous appelaient les Saint-Germain-des-Prés marxistes ! Mais ils étaient syndicalistes, et on trouvait là un autre mode de croyance beaucoup plus solide, à rapprocher peut-être de celui des prêtres dans l'Antiquité : leur ritualisme leur dispensait de croire, puisqu'ils croyaient silencieusement par leurs actes…

François Flahault

— J'ai vu aussi, chez des communistes, comment la reconnaissance de l'erreur pouvait contribuer à la croyance en la

3. Paris, Le Seuil, 1996 (« L'histoire immédiate »).

vérité : admettre ouvertement que « le Parti a fait des erreurs » constitue une manière indirecte de cautionner le fond, toujours vu comme la vérité… C'est le genre d'arguments qu'on a pu entendre à propos de l'Église : « Oui, l'Église a fait des erreurs », ça revient à confirmer que le fond du message est vrai, et qu'il est d'autant plus précieux de le sauvegarder qu'il a été trahi par certains.

Paul Veyne

— Oui, c'est cohérent… Si on avoue ce qui est faux, le reste est nécessairement vrai ! Je revoie encore René Char me dire, à propos d'Aragon, qu'il était en quelque sorte chargé de reconnaître que l'URSS commettait parfois des erreurs : « Vous savez, Aragon n'est pas un rugbyman, mais c'est un champion du dégagement ! »

Jean-Marie Schaeffer

— La question de la multiplicité des programmes de vérité est intéressante du point de vue philosophique, puisque les philosophies fonctionnent en général sur la dichotomie du vrai et du faux, dichotomie qui s'accompagne d'une sorte de holisme représentationnel… D'où l'idée que l'esprit ne supporte pas les contradictions. Or, si l'on accepte votre façon de considérer le fonctionnement de l'esprit – qui d'ailleurs semble rejoindre la façon dont peuvent le concevoir les sciences cognitives, c'est-à-dire, en partie au moins, par modules qui communiquent uniquement par leurs entrées et sorties – ça permet de mieux comprendre comment on peut entretenir des représentations ou des adhésions à certains types de phrases qui, si on les interprète du point de vue d'un esprit holistique, apparaissent comme contradictoires, mais qui ne le sont plus à partir du moment où on accepte qu'il n'y a pas d'unité de l'esprit, ou plutôt pas de pilote capable de convoquer toutes les représentations devant un tribunal unique, et qui donc serait fondé de décider dans chaque cas si une représentation est en contradiction avec une autre. En effet, selon vous, on passe de l'une à l'autre « sans s'en rendre compte » : ça veut bien dire qu'il n'y a pas de centre décisionnel unique ?

Paul Veyne

— Il n'y pas de différence fondamentale entre vérité et fiction, mais ça n'a rien à voir avec le principe de non-contradiction qui, lui, est un principe logique et doit toujours être respecté.

Jean-Marie Schaeffer

— Oui, mais dans les épistémologies qui mettent en avant le principe de non-contradiction, on part en général de la prémisse que l'esprit forme une unité. Comme, par ailleurs, on sait que le principe de non-contradiction est effectivement respecté, alors on n'arrive plus à expliquer comment des gens peuvent croire à des choses contradictoires ! Or, faire du principe de non-contradiction le principe de cohérence de nos représentations dans leur totalité n'a de sens que s'il y a un centre. À partir du moment où on admet qu'il y a des programmes de vérité différents et que le sujet, finalement, circule, alors il n'a pas nécessairement accès conjointement à l'ensemble des mondes représentationnels dans lesquels il évolue, mais seulement à tel ou tel sous-ensemble – ce qui expliquerait pourquoi la question de la contradiction ne se pose pas au niveau global.

Paul Veyne

— Cela dit, à certains moments, on se pose la question, comme Diodore peut la poser, et comme moi-même j'ai pu me la poser certains soirs de 1952 : les camps ne peuvent pas exister et ne pas exister… L'URSS ne peut pas être une sorte de paradis fictif et exister en même temps, il faut savoir !

François Flahault

— Il y a des cas où se produisent des courts-circuits entre deux mondes. Vous venez d'évoquer un court-circuit entre

d'un côté, l'idéalisation de l'URSS, de l'autre l'existence des camps de travail forcé… D'une manière comparable, on pourrait prendre l'exemple d'un prêtre qui, en chaire, tient des propos édifiants, mais qui couche avec la bonne à ses heures perdues… On a là aussi un court-circuit, dans la mesure où il est difficile pour le prêtre d'éviter que ces deux séquences de comportement se confrontent l'une à l'autre dans un même espace de pensée. En revanche, on trouve d'autres cas où existent des parois invisibles : par exemple, vous êtes à la messe le dimanche, vous participez à la cérémonie, et en sortant vous passez à la pâtisserie acheter des gâteaux pour le repas dominical. Vous passez d'un monde à un autre par une transition socialement et culturellement aménagée, et vous n'éprouvez aucune contradiction entre l'achat des gâteaux et le discours ascétique que vous venez d'entendre.

Paul Veyne

— C'est le cas dans tous les pèlerinages à caractère religieux et culturel : durant tout le trajet on s'amuse, on boit, mais le soir même… On cite un saint ermite dans Saint Augustin qui, le soir même de la fête du martyr Cyprien, était resté chaste. Pendant ce temps, Saint Augustin était allé draguer dans une église – parce qu'à cette époque, c'était dans les églises qu'on draguait !

Nathalie Heinich

— Pour revenir à ce que disait Jean-Marie Schaeffer à propos de la notion d'unicité, on ne peut pas ne pas penser à la théologie. On a l'impression qu'avec ce que vous proposez, on sort de l'état théologique, au sens de Comte, pour entrer peut-être dans ce que Max Weber appelait le polythéisme des valeurs ? J'ai le sentiment que les sciences humaines sont encore aujourd'hui dans une configuration fortement théologique et que, du même coup, vos propositions font figure d'hérésie, au sens propre du terme.

Paul Veyne

— Puisque vous le dites, c'est vrai ! Honnêtement, je ne sais pas… Je lis peu Pierre Bourdieu parce qu'il m'en a beaucoup moins appris que Weber, Aron ou Passeron, ou alors il m'a appris des choses que j'aurais pu trouver tout seul… Par contre, j'ai voté pour lui au Collège de France : il a été élu à une voix, évidemment la mienne…

François Flahault

— Est-ce la théologie qui vous fait penser à Pierre Bourdieu ?

Paul Veyne

— Peut-être… On se demande par quel glissement !

François Flahault

— Dans une société constituée d'une pluralité de petits mondes, de « bulles » ou de cercles, n'est-il pas fréquent que l'un d'entre eux veuille instaurer une hégémonie sur les autres cercles ? Cela peut être une corporation des prêtres qui prétend régir les autres cercles… Ou le monde universitaire, ou les dirigeants des grandes entreprises… Et dans un régime totalitaire, les tenants du pouvoir qui instaurent une hégémonie totale sur la pluralité des mondes sociaux...

Paul Veyne

— Oui, et dans ce cas-là, plus rien n'échappe à cette corporation, pas même la plus petite plaisanterie ! Pensez au roman de Milan Kundera intitulé *La Plaisanterie*.

François Flahault

— Finalement, l'état normal de la vie sociale, c'est justement la pluralité des mondes, le fait que les différents cercles qui la composent ne soient pas tout à fait cohérents les uns avec les autres, ne forment pas un seul corps. Même dans une société que Louis Dumont qualifierait de « holiste », on trouverait une telle disparité, sinon il

s'agirait d'une société totalitaire. Je passe maintenant à un autre passage de votre livre (page 134) : « Quand on jette en plein désert une cité ou bien un palais, le palais n'est pas plus vrai ni faux que ne le sont les fleuves ou les montagnes, qui n'ont pas de montagne modèle à laquelle elles seraient conformes ou non. Le palais est, et avec lui, un ordre de choses commencent à être, dont il y aura quelque chose à dire. Les habitants du palais trouveront que cet ordre arbitraire est conforme à la vérité des choses mêmes, car cette superstition les aide à vivre ». Quand vous dites « palais » ou « cité », c'est une métaphore pour des constructions sociales, des constructions de représentations que vous comparez à des édifices qui sont là pour meubler le vide… Selon vous, il faut bien construire pour qu'il y ait quelque chose plutôt que rien… Et le fait de greffer là-dessus la question du vrai et du faux est secondaire par rapport à la nécessité de construire un édifice quel qu'il soit, et qui n'a pas de modèle. À propos du vrai et du faux, on trouve chez vous quelque chose de Nietzsche, n'est-ce pas ?

Paul Veyne

— Ah oui ! Vérité et fausseté au sens extra-moral : on est en plein dans Nietzsche ! Je pense à ce début saisissant, ce début biologique, où il décrit l'arrivée sur une planète des êtres étranges qui avaient besoin de la vérité, qui en avaient la notion, mais qui ne pouvaient pas l'atteindre. C'est une chose extraordinaire qu'on trouve aussi dans la *Critique de la raison pure* : entre Dieu et les hommes, il peut y avoir des êtres intermédiaires, de talentueux Martiens qui savent la solution de nos problèmes philosophiques !

François Flahault

— Finalement, vous soutenez la possibilité d'assumer la facticité de la culture ?

Paul Veyne

— Le fait est là ! Personnellement, je suis profondément occidentalisé et, en plus, occidentaliste. Je ne fais pas de nihilisme du tout ! Je crois à la liberté de penser et je crois que, en ce sens, nous sommes « supérieurs » aux autres cultures – exception faite des Extrêmes-orientaux, qui en sauront bientôt autant que nous…

Jean-Marie Schaeffer

— Mais ce qui dramatise notre conception de la réalité, entre vérité et fausseté ou fiction, c'est que nous surestimons le nombre de situations de la vie dans lesquelles nous croyons que le vrai ou le faux importe… Il me semble que, si on prend en compte les dimensions tant culturelle que biologique, on voit qu'une grande partie des domaines dans lesquels il importe vraiment que nous ne nous trompions pas ne sont pas laissés au contrôle de la conscience, mais sont régulés en grande partie par des mécanismes génétiques : par exemple, la perception visuelle. Paradoxalement, c'est donc dans les domaines où nous avons le moins de moyens de contrôle que vérité et fausseté sont les plus importantes, alors que, dans les domaines où nous appliquons avec beaucoup de sérieux cette distinction, les conséquences de ce que nous croyons, que ce soit vrai ou non, ont en général moins de conséquences pratiques… Ce qui fait que les deux champs du vrai et du faux peuvent s'interconnecter sans que ça pose problème, parce que, dans la plupart des cas, il n'y a pas de sanction empirique… C'est un peu ce que Quine avait dit des théories scientifiques : on peut pendant longtemps défendre une théorie scientifique même s'il y a des « faits » qui posent problème, parce qu'il suffit de bricoler ; mais il arrive un moment où, pour des raisons non de révélation de la vérité mais d'économie du discours, on se dit qu'il vaut quand même mieux changer de paradigme, car sinon les choses deviennent trop compliquées. Je crois donc que c'est cela qui nous fait voir les choses un peu faussement : c'est que nous pensons que la question de la vérité et de la fausseté se pose de la manière la plus radicale au niveau de nos représentations

les plus conscientes, alors qu'en réalité, là où elle a de réelles conséquences, c'est au niveau des comportements les plus basiques et où l'adhésion échappe à notre décision.

François Flahault

— Il y a une phrase de Nietzsche là-dessus qui dit que dans la plupart des cas, ça ne tire pas à conséquence, mais qu'en revanche, dans les relations entre personnes, mensonge ou véracité produisent des effets considérables, de sorte qu'on doit faire cas de la vérité…

Paul Veyne

— Il y a d'ailleurs eu un contresens dans la traduction française… En réalité, Nietzsche dit qu'on doit en « faire prestation », *Leisten* : c'est un devoir envers autrui, comme l'impôt.

François Flahault

— Cela se confirme même chez les singes, dont certains semblent comprendre qu'il y a un avantage à dissimuler…

Paul Veyne

— Oh, vous n'avez qu'à voir une pie qui vous a fauché quelque chose et qui s'en va de côté en prenant l'air innocent… Ou l'air innocent du chien qui vient de bouffer le beefsteak : c'est d'ailleurs à cet air innocent qu'on a compris qu'il a fait une chose qu'il feint de nier…

François Flahault

— On peut trouver un écho à ce que vous dites chez John R. Searle : dans *La Construction de la réalité sociale* [4], il y a cette idée, précisément, d'une construction résultant d'un accord commun… Par exemple, si tout le monde pense qu'un morceau de papier est de la monnaie, alors c'est vraiment de la monnaie. On a donc une représentation qui ne renvoie à aucun référent extérieur par rapport auquel on pourrait dire qu'elle est vraie ou fausse. On pourrait penser aussi à ce que dit Donald Winnicott sur l'espace transitionnel : il est peut-être nietzschéen sans le savoir, car autant il soutient le caractère fondamental du rapport à l'adulte comme base de la construction du psychisme de l'enfant (son monde peut s'écrouler si les parents ne tiennent pas le coup, le gosse est perdu et ne sait plus à quoi se raccrocher), autant les choses dont l'adulte parle avec l'enfant peuvent être vraies ou fausses, ça n'a pas d'importance. Le champ d'observation de Winnicott est très éloigné du vôtre, mais ses résultats et les vôtres convergent.

Paul Veyne

— C'est vrai que le début du *Philosophenbuch* [5], avec son point de départ biologique – une espèce vivante arrive sur une planète – est saisissant !

Nathalie Heinich

— Passons maintenant à un ouvrage antérieur, *Comment on écrit l'histoire*. En relisant « Foucault révolutionne l'histoire », j'ai retrouvé à son propos le sentiment que certaines propositions, radicales et novatrices dans leur contexte d'apparition, deviennent ensuite totalement doxales, au point que c'est leur validité même qui finit par les périmer en les rendant banales. Si Foucault était encore là, je me demande s'il ne se sentirait pas dépassé par le succès de ses propres théories. Par exemple, un texte comme « Qu'est-ce qu'un auteur ? » relève aujourd'hui de l'évidence, alors qu'à l'époque il a suscité des réactions dont nous avons du mal à comprendre la virulence ! D'où deux questions à propos de *Comment on écrit l'histoire* : premièrement, comment ce texte a-t-il été reçu à l'époque ? Et deuxièmement, est-ce que vous signeriez encore un tel livre aujourd'hui ? Par exemple, quand vous écrivez que « l'histoire n'est pas une science et n'a pas beaucoup à attendre des sciences, elle n'explique pas et n'a pas de méthode », ou que

4. Paris, Gallimard, 1998.
5. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, Paris, Aubier-Flammarion, 1969 (bilingue).

« l'histoire, dont on parle beaucoup depuis deux siècles, n'existe pas » ? La formulation était extrêmement provocante : est-ce que vous la maintenez encore aujourd'hui, alors qu'elle a pu rencontrer une forme de succès qui dépasse probablement vos intentions ?

Paul Veyne

— Par « sciences », comme j'étais alors collègue de Gilles-Gaston Granger à Aix-en-Provence, je désignais les sciences dures qui étaient son idéal. Il devient de plus en plus clair qu'entre les sciences dures, qui fonctionnent avec des objets et des concepts à *description* (« le plomb fond à 760° et sa place est à tel ou tel endroit dans la classification des corps simples selon Mendeleïev ») – et les sciences humaines, sociologie et histoire comprises, qui fonctionnent avec des semi-noms propres, ou des idéaltypes (les « discours » de Foucault étant en fait des idéaltypes), il est évident qu'il y a un abîme logique. Mais dire ça en termes simples et clairs comme je viens de le faire, j'en étais incapable à cette époque ! Vous comprenez, j'étais dans le cas d'un historien qui fait de la provocation comme malgré lui, parce qu'il a l'impression que telle chose est vraie ou fausse, mais qu'il ne dispose pas du matériel philosophique, théorique, conceptuel pour le dire – comme un bègue qui essaie de parler… Et qui, d'un autre côté, râle contre tout le courant de l'école des *Annales*, qui me paraissait faux !

Nathalie Heinich

— Et comment ça a-t-il été reçu, alors ? Parce que vous deviez avoir conscience du caractère provocant de vos idées ?

Paul Veyne

— Si vous avez le malheur caractériel d'être complètement seul, vous n'arrivez pas à prévoir, et vous ignorez les réactions d'autrui… En voici un exemple : un jour éclate dans ma tête, en 1969, une idée saisissante, que la sociologie est une idée confuse, parce que c'est ou bien de l'histoire contemporaine qui n'avoue pas son nom, ou bien de la théorie philosophique ou anthropologique qui s'ignore, ou bien du roman à la Jean Baudrillard et autres successeurs qui s'ignorent du satirique Juvénal… J'en fais donc un article pour *Diogène*, intitulé « Contestation de la sociologie ». Je me dis alors que je vais envoyer ça à Bourdieu et que ça va le passionner : en tant que sociologue, il allait dévorer un tel sujet ! Je l'envoie à Bourdieu, et je n'ai pas de réponse. Passeron vient ensuite me voir et me demande : « Serait-ce par naïveté que tu as envoyé un tel article à Bourdieu ? » Oui, c'était par naïveté !

Nathalie Heinich

— En ce qui concerne l'école des *Annales*, il ne s'agissait pas de naïveté : vous aviez une cible bien précise…

Paul Veyne

— J'ai été nourri à l'école des *Annales*. J'ai lu Marc Bloch et Lucien Febvre (mais non Fernand Braudel) avec les yeux hors de la tête. Quand on arrivait à l'École normale, on vous expliquait carrément qu'il fallait soit faire de l'histoire classique comme à la Sorbonne, auquel cas vous feriez une belle carrière, soit tenter la carrière héroïque de gens qui sont complètement en marge et sont vomis par la corporation – ce qui était effectivement le cas en 1952. L'école des *Annales*, considérée comme hérétique, était barrée de la Sorbonne ; s'il n'y avait pas eu la création de l'École des hautes études en sciences sociales, que serait-elle devenue ? Jacques Le Goff et Pierre Ayçoberri, qui était notre caïman d'histoire, étaient venus nous proposer ce choix héroïque… Il ne faut donc pas oublier qu'avant la création de l'Ehess par Braudel, se mettre dans l'école des *Annales* revenait à accepter de rester professeur dans le secondaire…

Nathalie Heinich

— Du coup, vous étiez hérétique à l'intérieur d'une hérésie, donc doublement hérétique ?

PAUL VEYNE

— Oui… Cela dit, en 1968, l'école des *Annales* est devenue une grande institution officielle… À ce moment-là, ce que je reprochais à cette école était encore très confus… J'étais au moins sûr d'une chose : ils insistaient sur la pluridisciplinarité des sciences humaines. Or, j'avais appris des économistes qu'il y a dans les phénomènes historiques tellement de variables dont on ne peut tenir compte, et tellement d'effets de réalité, qu'aucune prédiction, aucune recette ne peut fonctionner !

NATHALIE HEINICH

— Mais comment, du coup, vos écrits ont-ils été reçus ?

PAUL VEYNE

— J'ai oublié ! Il y a trente ans de ça ! L'école des *Annales* était vexée parce que je ne parlais pas d'elle… Telle de leurs célébrités était outrée de voir que des gens puissent parler de Max Weber – sous-entendu : ils ne parlent pas de moi ! J'avais d'ailleurs reçu une lettre de Braudel qui me disait : « Mais cessez donc d'aller chercher ces fumeuses théories allemandes… ! » – il s'agissait de Weber et de Simmel !

NATHALIE HEINICH

— Mais dans votre dénigrement, est-ce qu'il n'y avait pas un rapport avec le Parti ?

PAUL VEYNE

— Non : c'était à cause de Gilles-Gaston Granger… Le Parti communiste, en 1968, ça n'était plus le problème…

NATHALIE HEINICH

— Donc vous étiez plutôt en porte-à-faux et vis-à-vis du scientisme à la Granger, et vis-à-vis du scientisme des *Annales* ?

PAUL VEYNE

— Cela dit, l'avantage des gens des *Annales* est qu'ils fournissaient quand même une topique, un ensemble de lieux… Les sociologues ont beaucoup plus d'idées que les historiens, finalement.

NATHALIE HEINICH

— La sociologie n'existe pas, mais les sociologues ont des idées !

PAUL VEYNE

— Non, la sociologie existe comme science humaine, c'est-à-dire comme science fonctionnant à coups de semi-noms propres ! Et elle ne se distingue de l'histoire que par ses formes extérieures. Méthodologiquement et épistémologiquement, c'est ou ce devrait être la même chose, l'histoire prenant plus à la sociologie qu'elle ne lui apporte.

NATHALIE HEINICH

— Qu'entendez-vous par là ?

PAUL VEYNE

— Eh bien, par exemple, Michel Foucault dit qu'il y a eu trois étapes dans l'histoire de la sexualité : il y a eu les plaisirs antiques, la chair médiévale et le sexe moderne… C'est très juste. Mais essayez de me faire une description définie de ce qu'est la chair, comme on définit le plomb par son nombre atomique : vous n'y arriverez pas ! Il faut savoir ce que c'est, en avoir eu l'expérience, savoir ce qu'est le Moyen Âge, avoir lu des textes… De même que, pour connaître Jules Dupont, il faut avoir vu Jules Dupont ! Finalement, la chair médiévale est un nom propre sans majuscule… Ça possède une aura assez globale pour qu'on voie ce que c'est, mais ça n'a rien à voir avec les concepts des sciences dures. Cette théorie n'est pas de moi, elle est de Passeron, et je crois que c'est un des grands acquis de notre génération…

NATHALIE HEINICH

— Je reprends une autre formulation : « Les historiens racontent des événements vrais qui ont l'homme pour acteur ; l'histoire est un roman vrai ».

PAUL VEYNE

— Lisez Paul Ricœur ! Il a écrit trois volumes sur le mot d'intrigue. Mais je ne

les ai pas lus ! Entendez-moi bien : nullement par un absurde dédain, mais seulement parce que, lorsque j'ai fini de faire un livre, je ne supporte plus de penser à ce livre ni au sujet de ce livre. Il me faut changer de sujet. Ne plus jamais penser à la façon d'écrire l'histoire !

NATHALIE HEINICH

— Justement, je voulais vous interroger là-dessus : Ricœur avait publié *Histoire et Vérité* en 1955[6]. Je ne sais pas si le terme d'« intrigue » y était déjà, mais il le reprend en tout cas dans *Temps et Récit*[7], alors que la « mise en intrigue », c'est de vous ! Est-ce que vous vous êtes inspiré de Ricœur, ou est-ce lui qui s'est inspiré de vous ?

PAUL VEYNE

— Je ne peux pas m'être inspiré de lui, parce que je ne l'ai pas lu ! François Wahl, aux éditions du Seuil, me dit que le livre de Ricœur vient de paraître et m'en donne un exemplaire… Il me dit que Ricœur reprend la notion d'intrigue, qu'il dit du mal de tous les historiens mais pas de moi…

JEAN-MARIE SCHAEFFER

— Mais l'idée de l'histoire comme narration…

PAUL VEYNE

— Ça ressuscitait le sujet ! C'était augustinien ! Il y avait le sujet humain ! Et ça allait contre le holisme de l'idée sainte et confuse de « société », cette clé de l'école des *Annales* ; ou contre le règne de l'infrastructure ou de l'économie… Ça n'opposait pas le sujet à l'anonymat du discours structuraliste, etc., mais aux « machines verbales » dont on parlait à l'époque.

JEAN-MARIE SCHAEFFER

— Quel est le rapport entre ce que vous avez dit à propos de la « mise en intrigue » et ce qu'Arthur Danto a dit dans sa philosophie de l'histoire, sur le fait que le discours historique procède par phrases narratives ? Il avait déjà mis l'accent sur l'idée que le régime du discours historique était bien un régime narratif. Alors qu'en France, vous étiez le premier à parler de ça, non ?

PAUL VEYNE

— Oui, puisqu'on était en pleine période de l'« anti-événementiel » ! Bon, je n'avais pas lu Ricœur, mais je souviens très bien avoir acheté Danto, et l'avoir lu pour écrire ce livre. Donc, au moins inconsciemment, Danto a joué… J'ai lu Danto, c'est certain, je me vois même le revendre à la bibliothèque universitaire.

NATHALIE HEINICH

— Je reprends la phrase de tout à l'heure : « Les historiens racontent des événements vrais qui ont l'homme pour acteur ; l'histoire est un roman vrai ». Dans cette proposition, il y a une distinction, à l'intérieur de la fiction, entre le pôle de la narration et celui de l'imaginaire. Cette distinction est importante à mon sens, car si on ne la fait pas, on risque de comprendre cette proposition comme une assertion postmoderne avant l'heure, qui entraînerait l'abandon de toute prétention à la vérité… Vous voyez ce que je veux dire ?

PAUL VEYNE

— Ah oui… Je n'en suis absolument pas !

NATHALIE HEINICH

— Beaucoup de gens utilisent le mot de fiction à tort et à travers, faute de distinguer entre narration et imaginaire. Cette proposition, qui est vraie du point de vue de la narrativité, ne l'est pas du point de vue de la nature réelle ou imaginaire du référent. Or c'est une distinction que ne fait pas ce courant « postmoderne » qui, à partir des *Cultural Studies* américaines, a envahi les campus dans les années 1980-1990, et nous revient comme si c'était une invention française – alors que c'est en

6. Paris, Le Seuil (« Esprit »).
7. Paris, Le Seuil, 1983 (« L'ordre philosophique »).

grande partie une reconstruction américaine et, pour beaucoup d'entre nous, une contre-vérité, qui part d'un contresens, d'une mauvaise lecture, notamment de votre œuvre…

Paul Veyne

— Ah oui, c'est vrai… Pour revenir d'ailleurs sur *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, je me souviens du sentiment d'horreur que Pierre Vidal-Naquet a eu en croyant lire que j'insinuais que les chambres à gaz pouvaient être un mythe ! J'étais le premier à être horrifié ! C'est pour ça que je ne crois pas non plus qu'on interroge le passé à partir du présent… C'est une formule tellement globale qu'elle ne veut rien dire. Ça veut dire simplement qu'à tout moment l'histoire possède un type de questionnement, un protocole scientifique particulier, mais non pas qu'on interroge le passé à partir des questionnements présents ! Sauf si on veut vendre un livre sur le féminisme antique, ça se vendra plus que si c'était sur le machisme antique ! C'est tout ce qu'on peut dire !

Nathalie Heinich

— J'avais eu un petit échange à ce sujet avec Jacques Derrida, il y a deux ans : je lui avais demandé s'il se reconnaissait dans les versions américaines, hyper « déconstructionnistes », de son œuvre… Il m'avait répondu que non, que ça le gênait parce qu'ils en faisaient trop, qu'il ne s'y reconnaissait plus vraiment… Je lui avais demandé s'il serait prêt à signer un livre intitulé « Je ne suis pas déconstructionniste » – mais là, j'ai senti qu'il hésitait un peu… Alors, est-ce qu'il vous est arrivé à vous d'être gêné par des propositions qui prétendaient s'inspirer de votre travail, mais dans lesquelles vous ne vous reconnaissiez pas ?

Paul Veyne

— Je ne sais pas. Si jamais quelque chose paraît où mon nom est cité, je ne le lis pas… Car soit vous souffrez, vous vous mettez en colère pour rien, soit vous vous léchez les babines pour rien… Je préfère ne pas savoir.

François Flahault

— Lorsqu'on lit votre livre sur l'histoire, on voit bien que vous croyez qu'il existe une réalité, et que vous cherchez à la connaître. Seulement, pour la connaître, pour écrire à son sujet un « roman vrai », il est nécessaire d'imaginer…

Paul Veyne

— Oui, il y a une question de topique… L'utilité de l'interdisciplinarité, le fait d'utiliser la théorie philosophique ou sociologique, c'est de vous fournir un grand nombre de clés, d'idéaltypes, de « lieux » au sens de la topique d'Aristote, que les professionnels du concept – ou du semi-concept – arrivent à fabriquer, et qui permettent d'éclairer des pans entiers d'histoire. Je viens de travailler pendant trois ans sur la fin de l'art antique, or la topique dont j'ai disposé a été grandement enrichie par les livres de théorie de l'art et d'esthétique de Jean-Marie Schaeffer, que j'ai plaisir à remercier ici. Michel Foucault était un autre grand découvreur (un grand explicitateur) de « lieux » historiques. Je prends un exemple très simple : cela fait trois ans que j'essaie de faire comprendre à quelques historiens de l'Empire romain que les Grecs, au sein de cet empire, n'étaient pas un peuple comme les autres, qu'ils avaient gardé le sentiment de leur identité, qu'ils se distinguaient des Romains et les tenaient pour un peuple inférieur. Eux se demandent à quoi je vois ça, alors que les textes sont écrasants sur ce sujet… C'est qu'il leur manque l'idée, le « lieu », qui leur permettrait de voir les faits. On lit dans les textes grecs des phobies anti-romaines qui rappellent l'américanophobie actuelle ! Mais les historiens ne veulent rien entendre ! Pourtant, on peut leur fournir une clé très simple, qui m'a été donnée par Jean-Michel Carrié, de l'Ehess, spécialiste

de l'Antiquité tardive : certains peuples considèrent qu'ils ont une mission universelle, qu'ils sont la Civilisation même, comme aujourd'hui les Américains et aussi les Français… Les Grecs ont toujours eu ce comportement, qu'ils étaient le premier peuple du monde, tout simplement ! Or, les historiens n'arrivent pas à comprendre cette position étrange des Grecs – sauf Jean-Michel Carrié. Il explique par exemple que, dans l'Empire byzantin, l'Égypte est monophysite et ne veut absolument pas se plier à la religion officielle de Byzance. Pourquoi ça ? L'explication habituelle est naturellement nationaliste – le nationalisme égyptien conservait le monophysisme pour justifier sa nationalité naissante contre Byzance. Carrié a eu une bien meilleure idée : l'Égypte considérait qu'avec le monophysisme, elle portait le message universel de la vérité religieuse ! C'est un peu comme l'islam. C'est une clé de la topique de l'histoire que les historiens semblent ne pas avoir.

Nathalie Heinich

— Ça pose le problème de la preuve : parce que quand vous le dites, ça paraît évident, mais est-ce qu'on dispose d'autre chose que notre sentiment d'évidence – ou d'empathie – pour prouver quelque chose comme ça ?

Paul Veyne

— Oui, il y a le sentiment d'empathie, mais ça, je n'y crois pas trop… Dieu sait si on peut s'y tromper. Mais il y a une chose qui m'intéresse, et dont je ne connais que des bribes : c'est la « densification de la description » dont a parlé Clifford Geertz. Prenez par exemple la chair médiévale, le péché, etc. Par empathie, on a l'impression que c'est évident. Mais si on se met à faire une description détaillée de tout ça, ça devient une réalité vivante, qu'on peut sentir, voir… L'expérience prouve que, quand on commence à accumuler les détails d'une description, on voit si la théorie qu'on avait faite tient ou pas.

François Flahault

— On sent bien que vous avez cherché à vous représenter que derrière les textes, il y a des gens en chair et en os. Cela rejoint ce que dit Peter Brown dans « Science et imagination », le premier chapitre de *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*[8].

Paul Veyne

— C'est la phrase de Marc Bloch, comme quoi derrière une abstraction se pose la question de savoir s'il y a assez de quotidienneté dans cette théorie pour qu'elle soit plausible ! L'URSS, ou la Chine maoïste, peut-elle être un paradis ? Est-ce possible ? Non, bien sûr ! Je n'ai pas de concept pour ça, mais toute théorie doit tenir compte de la quotidienneté et, finalement, de la médiocrité humaine.

Jean-Marie Schaeffer

— À propos de la question de la confusion entre narration et fiction, et de l'importance de l'imagination qui joue dans les deux registres, une erreur classique consiste à penser que dès l'instant où l'on raconte une histoire, on est dans la fiction, alors qu'on pourrait plutôt dire que décrire une action est impossible sans passer par une simulation d'états mentaux, comme diraient les philosophes de l'esprit. C'est ce que nous faisons d'ailleurs tous les jours. La simulation est un exercice d'imagination qui est nécessaire pour traiter du réel, et qui est présente dès qu'on narre une histoire. La narration qui se veut véridictionnelle, au sens large du terme, se différencie de la fiction en tant qu'elle est soumise à la preuve. On retrouve là tout ce que vous venez de dire au sujet de la densification de la description… La question qui se pose pour l'historien est de pouvoir administrer une forte preuve grâce à ce procédé de densification, puisque, travaillant sur le passé, il n'a pas la possibilité de dialoguer et de faire usage de preuves expérimentales pour voir

8. Paris, Le Seuil, 2002 (« Points »).

comment l'individu qu'il étudie va réagir. Quels sont alors les critères qui permettent de distinguer entre les degrés de validité des discours historiques ? Est-ce la densification des descriptions, ce qui veut dire que la vérité est soumise à un critère général de cohérence ? Ou est-ce qu'il y a, à côté de ces critères de cohérence, des points de rencontre individuels où on ne peut pas échapper à la question de savoir si tel fait a eu réellement lieu ou non ? C'est-à-dire quand la référentialité, au sens le plus banal du terme, entre en jeu ?

Paul Veyne

— Oui, bien sûr… Je veux bien tenter de répondre, bien qu'un simple historien soit toujours embarrassé par de telles questions philosophiques… J'ai l'impression qu'il faut distinguer plusieurs degrés. Il y a d'abord le mimétisme interne : nous avons en nous certaines choses que les Anciens ont eues, qui font partie de la banalité humaine et qui d'emblée rendent fabuleuses certaines choses. Par exemple, Heidegger parle de la futilité de son temps, l'idée qu'il faut aller voir tel spectacle pour être dans le coup, et demande : « Est-ce que les Grecs allaient voir les Jeux olympiques parce qu'il fallait les avoir vus ? » Eh bien, justement, ils y allaient pour ça ! On le sait, parce que les textes le disent, le font voir. On voit bien que ce curaillon nazillon n'avait aucun sens des réalités ! Il faut donc tenir compte de cette réalité humaine : c'est ce qui fait la première strate, qui est largement biologique. Vous avez ensuite un deuxième niveau : la topique, au sens aristotélicien… Il faut posséder le plus grand nombre de lieux de l'histoire. Vous avez l'impression qu'une de ces clés ouvre la porte : dès lors, ou bien vous ne pouvez pas densifier la description, par exemple faute de document, et votre problème reste une énigme ; ou bien vous la densifiez, et ça devient du Balzac. Toute tentative de densification du nazisme qui se heurterait à la réalité des chambres à gaz s'écroulerait !

Jean-Marie Schaeffer

— Finalement, la différence par rapport aux sciences dures, c'est qu'on n'a pas de modèle théorique ?

Paul Veyne

— On n'a pas de modèle théorique, ni de description définie des concepts… Si vous n'avez pas déjà une idée de ce que peut être, par exemple, l'autorité traditionnelle, vous n'arriverez jamais à comprendre ce que c'est.

Jean-Marie Schaeffer

— Et un modèle théorique ne peut exister que s'il est construit à partir de descriptions définies ?

Paul Veyne

— Bien sûr, et c'est pourquoi l'économie ne réussit pas à avoir le moindre résultat pratique : cette discipline utilise comme variables des semi-noms propres, par exemple le désir d'acquérir…

Nathalie Heinich

— Ce sont des concepts mous qu'ils essaient de quantifier avec des opérations dures !

Paul Veyne

— Exactement ! Mais il faut dire quand même l'ivresse intellectuelle que peut procurer à un historien le fait qu'à trente-cinq ans il se mette à l'économie ! J'ai dû m'y remettre au moment d'entrer au Collège de France, où on m'a très fortement conseillé de travailler ça…

Nathalie Heinich

— J'aimerais revenir à une autre phrase de vous, et vous demander ce que vous en pensez aujourd'hui. Vous écriviez : « Cette limite de l'histoire est la suivante : en aucun cas, ce que les historiens appellent un événement n'est saisi directement et entièrement, il l'est toujours incomplètement et latéralement, à travers des documents et des témoignages ». Il me semble là que vous allez contre l'illusion de la transparence : il y a une opacité de la

reconstruction historique. La question reste de savoir si ce renoncement à la vérité immédiate et absolue n'a pas pu être interprété comme un abandon de toute prétention à la véridiction ?

Paul Veyne

— Prenez les grandes invasions. Quand on les étudie dans le détail, c'est une poussière d'événements tragiques, meurtriers… Mais ça n'est pas le déversement d'un peuple dans un autre, la Germanie se retrouvant vide ! Ce sont des opérations politiques, avec des groupes de 10 000 ou 20 000 hommes ! Vous avez Alaric qui traverse l'Empire romain avec 15 000 hommes et s'y promène pendant quinze ans comme s'il était chez lui, en pillant les greniers militaires… Et les Romains ne peuvent rien faire, c'est une sorte de chasse au lièvre. Voilà le drame des grandes invasions. De plus, ce qui inquiétait l'empereur, ça n'était pas de perdre des terres, c'était plutôt qu'on conteste le fait que c'était lui l'empereur ! Il était prêt à larguer tout le sud de la Gaule à Alaric, pourvu qu'on ne lui oppose pas un autre empereur ! Ce n'était pas la défense du territoire, c'était la défense du trône. Alors, pour en revenir à votre question, du coup l'événement « grandes invasions » s'effrite… Comme dirait Derrida, il est déconstruit !

Nathalie Heinich

— Seulement, quand on entend une phrase de ce genre, elle est devenue évidente aujourd'hui ! Qui aujourd'hui, dans nos disciplines, croit encore à une transparence du discours scientifique, à une immédiateté du rapport au réel, etc. ?...

Paul Veyne

— Très bonne nouvelle…

Nathalie Heinich

— … Mais, votre discours, qui apparaissait provocant voire hérétique il y a trente ans, paraît aujourd'hui presque doxal ! Est-ce une bonne mauvaise ou une mauvaise nouvelle ?

Paul Veyne

— J'en suis ravi, mais je ne savais pas que j'y étais pour quelque chose ! Enfin, merci… Je vous paierai le champagne en sortant !

Nathalie Heinich

— Le problème est qu'en même temps, votre discours est repris de façon naïve et déformée par des gens qui, notamment outre-Atlantique, affirment que tous les discours se valent, qu'il n'y a ni référentialité ni vérité… C'est le postmodernisme dans ce qu'il a de plus obtus !

Paul Veyne

— Ah, ça me rappelle quelque chose du même genre. Contre le discours cent fois entendu, comme quoi une œuvre se réduit à la somme de ce que les critiques successives y ont vu, quelqu'un a heureusement rétorqué à cela une évidence très simple : l'œuvre elle-même n'est pas sa propre critique ! De toute manière, beaucoup d'universités américaines ne sont guère que des écoles Pigier ! Au fin fond du Texas, vous avez trois types qui s'excitent sur des idées mal comprises, et qui forment des sténo-dactylos !

Jean-Marie Schaeffer

— Cela dit, aux États-Unis le postmodernisme s'est imposé davantage dans les départements de littérature que de philosophie ! Derrida pour nous est un philosophe, alors qu'aux États-Unis, il est souvent considéré comme un littéraire !

Paul Veyne

— Ah bon ! Vous me rassurez…

Jean-Marie Schaeffer

— Les philosophes américains n'ont pas adhéré en masse au courant de la déconstruction. D'ailleurs Derrida voyait dans les positions de la philosophie du langage, et plus précisément dans celles de Searle, une expression typique du capitalisme américain, avec l'utilitarisme, le pragmatisme, etc.

Inutile de vous dire que Searle avait répondu de manière un peu énervée ! En gros, ce courant a séduit surtout les départements de littérature, et a essaimé ensuite dans les départements d'anthropologie et de sociologie…

NATHALIE HEINICH

— Et du coup, dans les librairies, il n'y a plus de rayon sociologie, mais seulement des *Cultural Studies* ! Je passe à une autre phrase de *Comment on écrit l'histoire* : « Subjectivité ne veut pas dire arbitraire. L'histoire est subjective ; il demeure que tout ce que les substances-hommes font dans la rue, de quelque manière qu'on le considère, est parfaitement objectif ». Il me semble que là, vous vous opposez à trois illusions. D'abord, l'illusion positiviste, selon laquelle l'histoire serait un reflet de la réalité objective – on vient d'en parler. Ensuite, l'illusion naturaliste, selon laquelle les déterminations humaines seraient arbitraires – seule la nature serait porteuse de nécessité. Enfin, l'illusion idéaliste (ou postmoderne), selon laquelle ce n'est pas seulement le compte rendu de l'expérience qui n'a pas de consistance objective, mais aussi l'expérience elle-même. Vous traciez là un programme qui allait s'avérer très productif dans les années 1980-1990…

PAUL VEYNE

— Je le crois, puisque vous le dites ! Mais vous savez, à cette époque-là, je faisais de l'histoire romaine !

NATHALIE HEINICH

— Cela dit, aujourd'hui, l'illusion positiviste me semble relativement bien dissipée, contrairement à l'illusion idéaliste, dont nous venons de parler… Reste l'illusion naturaliste : on trouve encore beaucoup de gens, dans les sciences sociales, qui pensent que, puisque c'est socialement construit, c'est arbitraire. Comme si seul ce qui était naturel avait une nécessité… On est encore dans la théologie !

PAUL VEYNE

— Est-ce que vous pouvez m'expliquer cela ? Je ne me comprends pas moi-même !

NATHALIE HEINICH

— Si vous dites aujourd'hui de quelque chose que c'est subjectif, pour beaucoup de gens – y compris pour pas mal de sociologues – cela voudra dire que ça n'a aucune valeur, que c'est arbitraire, parce que ce n'est pas rendu nécessaire par une instance toute puissante, qui serait le « social ». Alors que vous, vous dites que certes, le social a ses règles propres, qu'il n'est pas naturel, mais que ce n'est pas pour autant qu'il n'y a pas d'objectivité dans l'expérience humaine ?

PAUL VEYNE

— D'accord. Les créations humaines les plus subjectives – par exemple la peinture abstraite, ou l'impressionnisme, qui était encore plus imprévisible que la peinture abstraite –, on ne peut pas leur faire dire n'importe quoi. Et pourtant, c'est une création qui ne doit rien à la lourdeur des choses !

NATHALIE HEINICH

— Je crois que si cette illusion naturaliste est si difficile à éradiquer, c'est qu'elle vient tout droit de la tradition théologique : il y a toujours cette nostalgie du paradis perdu d'une nécessité transcendante. Et une bonne partie de l'énergie déployée par les sciences sociales consiste à courir après ça, en remplaçant la nécessité divine par des instances transcendantes telles que la « nature » ou le « social », avec la certitude que si les phénomènes humains ne sont pas dictés par elles, ils sont arbitraires, c'est-à-dire sans nécessité, sans consistance !

PAUL VEYNE

— Il y a autre chose : le social dont vous parlez est vu comme une transmutation matérialiste d'une idée dont on a oublié l'importance : le *Zeitgeist*, ou l'esprit du temps. L'autre jour, je lis une chose marrante d'un jeune peintre plein d'enthousiasme,

qui explique que la peinture non-figurative et les installations sont évidemment contemporaines d'Einstein et des incertitudes d'Heisenberg. C'est le même *Zeitgeist*, le même style spenglerien, le même esprit du temps ! La grande causalité ! Il y a bien les Allemands qui sont revenus d'une telle idée, mais ici on y croit encore beaucoup !

JEAN-MARIE SCHAEFFER

— Je me demande si cette illusion naturaliste n'est pas due surtout à la survie de la dichotomie nature/culture, dichotomie très ancienne et presque constitutive de la culture occidentale ? Ce qui fait que, bizarrement, les sciences humaines sont naturalistes d'une manière qui n'est plus depuis longtemps celle de la biologie ! En effet, pour les sciences biologiques, au moins depuis Darwin, il n'y a pas de vraie détermination naturelle, ni de téléologie, ni même de *Zeitgeist* biologique… Ce sont plutôt des interactions individuelles entre organismes, et l'aléatoire des recombinaisons génétiques qui font l'histoire du vivant. On a donc l'impression que, dans le champ des sciences humaines, on vit sur un modèle de la nature qui n'existe plus dans les sciences de la nature ! Alors que c'est ce domaine-là qui a servi de fondement à l'évolution des sciences humaines…

PAUL VEYNE

— Effectivement, il y a une inversion des rapports entre exister par nature et exister par convention…

FRANÇOIS FLAHAULT

— L'idée subsiste toujours que si c'est construit, c'est contestable, et que le sujet humain est un noyau naturel, environné d'artificialité…

PAUL VEYNE

— Et qui est manipulé !

NATHALIE HEINICH

— Exactement. On voit beaucoup ça dans les *Gender Studies*, où les féministes s'évertuent à démontrer que la différence des sexes n'est pas naturelle mais socialement construite, avec l'idée sous-jacente que puisqu'elle est socialement construite, elle est arbitraire, produit d'un méchant complot machiste pour opprimer les femmes – et qu'on peut donc s'en débarrasser… Alors que la bonne formule consisterait à dire qu'elle est, bien sûr, socialement construite (en partie), comme toute notre réalité, et que c'est justement *parce qu*'elle l'est qu'elle a une nécessité ! C'est aussi parce qu'elle est une construction humaine qu'elle s'impose à nous, et non pas en dépit de cela !

FRANÇOIS FLAHAULT

— On retrouve toujours l'idée du sujet-substance à qui on impose des formes qui l'aliènent…

PAUL VEYNE

— Oui : tous les accidents sont arbitraires, ils ne reposent sur rien...

NATHALIE HEINICH

— … Et du coup, la seule nécessité serait le sujet naturel, le droit naturel, etc.

JEAN-MARIE SCHAEFFER

— C'est bien là qu'on trouve une forme d'inversion un peu absurde, puisque la biologie ne prétend pas être le domaine du naturel opposé à l'artificiel, ni surtout du déterminisme opposé à l'accident : l'histoire du vivant est une suite d'« accidents », si l'on veut.

NATHALIE HEINICH

— Le pire, c'est de voir des chercheurs en sciences sociales – qui devraient être les premiers persuadés des nécessités de la vie sociale et du fait que si on a fabriqué des règles, ça n'est pas pour rien – qui discréditent tout ce qui est censé être socialement construit comme si ça n'avait aucune importance, aucune valeur ! Ce qui engendre non seulement beaucoup d'apories, de problèmes mal construits par des

chercheurs, mais aussi l'utilisation d'une argumentation pseudo-scientifique au service de combats politiques sans doute légitimes, mais qui seraient beaucoup mieux étayés par des arguments politiques ou moraux !

François Flahault

— Effectivement, on a là une croyance persistante dans le sujet-substance, croyance fondamentale dans le monde occidental. De même que l'astronomie s'est édifiée sur une base théologique, on a construit les sciences sociales sur la base de certaines croyances.

Nathalie Heinich

— En linguistique, Saussure a montré que l'arbitraire du signe fonctionne justement parce qu'il est arbitraire : on devrait dire la même chose en sociologie… La vie sociale fonctionne parce qu'elle se base sur autre chose que des réalités naturelles ! Or il me semble que c'est en partie en vous lisant que j'ai compris tout ça…

Paul Veyne

— Eh bien, j'en suis ravi ! Je devrais essayer de me lire, si j'y arrive !

Jean-Marie Schaeffer

— Je voudrais revenir sur deux points qui m'ont semblé essentiels dans votre œuvre. D'abord, c'est le fait que, selon vous, un discours historique est avant tout un discours narratif – le « roman vrai », comme vous dites –, mais que cela n'en fait pas pour autant une fiction. Une bonne partie des gens vous ont mal lu, réduisant le discours historique à une pure fiction. Et je crois que Ricœur, sans le vouloir, est en partie responsable de cet état des choses – il a en effet beaucoup réfléchi sur la distinction entre histoire et fiction, en accordant une sorte de vérité supérieure à la fiction, à travers une relecture un peu particulière d'Aristote. Par ailleurs, l'autre pôle, celui de la fiction comme construction, est omniprésent dans le discours anthropologique. À partir du moment où on dit aujourd'hui que le signe n'est pas la chose même, on en déduit que c'est une fiction ! Si le signe n'est pas en quelque sorte une étiquette exhibée par la chose elle-même, eh bien, il est fictif… Vos propositions pourtant permettent à la fois de reconnaître l'aspect constructif et l'aspect narratif du discours historique, sans pour autant le réduire à une fiction. À mon avis, ces propositions restent toujours aussi innovantes, et elles ne sont toujours pas véritablement entrées dans les esprits…

Paul Veyne

— Merci…

Nathalie Heinich

— Ce qui veut dire qu'entre le Charybde du positivisme et le Scylla du déconstructionnisme postmoderne, on peut finalement trouver une position habitable, sur la base de cette distinction entre narrativité et imaginaire… ?

Paul Veyne

— Vous avez raison, je crois. Mais vous savez, vivant en province et n'étant à Paris que quelques heures par semaine pour donner mes cours au Collège de France, je ne suis pas forcément au courant… Dans mon village historiciste, on ne parle pas de ça !